A VOCAÇÃO CRÍTICA DA ANTROPOLOGIA

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA
Universidade de Brasília

Nos últimos vinte ou trinta anos os antropólogos têm se voltado para um esforço de reflexão crescente sobre o caráter e o *status* teórico do conhecimento gerado no interior da disciplina. Neste sentido, o debate britânico sobre a Racionalidade (Wilson 1970; Hollis & Lukes 1982) e as discussões em torno do desenvolvimento de uma Antropologia Interpretativa nos E.U.A. (Geertz 1973 e 1983; Rabinow & Sullivan 1979) seriam, talvez, os exemplos mais famosos e paradigmáticos deste esforço, e sua repercussão no Brasil tem sido bem representada nas últimas reuniões da ABA. É exatamente com o objetivo de contribuir para a continuidade destas discussões que propusemos a organização deste Simpósio. A idéia seria discutir alguns desdobramentos deste debate a partir da seguinte questão: se, como sugerem os esforços mencionados acima, a assunção de uma consciência hermenêutica — isto é, o reconhecimento do caráter local e contextualizado do conhecimento produzido pelos antropólogos — é constitutiva do empreendimento antropológico, como equacionar esta situação com a preocupação; igualmente constitutiva da disciplina, com questões de validade?

Embora estas condições não sejam exclusivas da Antropologia, no âmbito das demais ciências sociais, a radicalidade do enfrentamento destas questões na elaboração da interpretação antropológica faz com que a constituição da disciplina esteja profundamente marcada por uma relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado. É só trabalhando na interface entre estes domínios do saber e da experiência que o antropólogo consegue comunicar o produto de seu trabalho e persuadir o leitor quanto às pretensões de validade do mesmo. Da

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

mesma forma, é a constatação do caráter constitutivo desta dialética radical que nos faz pensar na idéia de uma Vocação Crítica da Antropologia.

Se, como disse, somente nos últimos anos o caráter constitutivo desta dialética radical veio a ser amplamente reconhecido pelos antropólogos[1], gostaria de argumentar que as implicações desta condição (enquanto possibilitadora de geração de conhecimento no sentido kantiano) sempre se fizeram notar de maneira mais ou menos explícita nas etnografias produzidas pelos profissionais da disciplina, ainda que nem sempre fossem objeto de reflexão das mesmas. Isto é, pelo menos no que diz respeito às etnografias produzidas na era moderna da antropologia, a partir dos trabalhos de Malinowski sobre os Trobiandeses, quando a prática do trabalho de campo passou a ser a marca registrada da disciplina e uma característica fundamental da identidade de seus praticantes[2]. Neste contexto, ainda que não se pudesse falar numa antropologia crítica, em sentido estrito, as implicações do que estou chamando de "dilema constitutivo" da disciplina se manifestavam na percepção generalizada de que o empreendimento etnográfico não poderia chegar a bom termo sem que, no processo de pesquisa, o antropólogo fizesse um mínimo de crítica (ou ao menos relativizasse) às suas categorias nativas de entendimento[3].

---

1. Isto é particularmente verdadeiro para o universo anglo-saxão, onde a tradição empirista conseguia esconder sem maiores dificuldades o caráter problemático da relação sujeito/objeto. Não é à toa, pois, que os debates recentes sobre a importância da assunção de uma consciência hermenêutica tenham se desenvolvido de forma mais intensa e dinâmica no interior deste universo, onde a descoberta do caráter constitutivo desta situação teve o significado de uma *revelação*. Da mesma forma, acredito que a radicalidade de algumas posições defendidas nestas discussões (e.g., Tyler 1986: 122-140) se devam ao impacto desta *revelação* no contexto da tradição empirista.
2. Embora a prática do trabalho de campo, que marca o início do período moderno da antropologia, tenha se desenvolvido também entre Boas e seus discípulos mais ou menos na mesma época, o trabalho de Malinowski tem sido reconhecido como o divisor de águas em relação ao período anterior dos "armchair anthropologists" e é enquanto símbolo desta transformação que seu trabalho nos interessa aqui.
3. A ênfase de Malinowski (1922) no ponto de vista nativo, assim como a preocupação de Evans-Pritchard com a idéia de tradução, ou a malfadada discriminação da antropologia cognitiva entre conceitos êmicos e éticos são apenas alguns exemplos que sugerem esta interpretação. Por outro lado, mesmo nos contextos em que esta percepção nunca foi generalizada, ou mesmo aceita, como no caso dos estudos em "cross-cultural anthropology" (e.g., Whiting & Child 1953) ou de ecologia cultural (Harris 1975), as etnografias bem sucedidas revelam sempre um mínimo de relativização das categorias de entendimento do

A questão, portanto, seria por que na antropologia, diferentemente das demais ciências sociais, o trabalho do pesquisador "sempre" envolve um mínimo de reflexão crítica, ainda que sua perspectiva teórica encontre respaldo na tradição empirista e suas pretensões científicas situem a disciplina no campo das ciências naturais ou *hard sciences*?[4]

Acredito que esta característica da antropologia se deve a duas razões principais: (a) a especialização quase absoluta da disciplina, pelo menos até o final dos anos cinqüenta, no estudo das sociedades ditas primitivas ou exóticas; e, (b) a prática do trabalho de campo. Enquanto a primeira razão ensejou a experiência do estranhamento, que veio a se tornar um recurso importante para as interpretações antropológicas (Merleau-Ponty 1980; DaMatta 1981), a segunda radicalizou o impacto da primeira e forçou uma solução de continuidade para a crise interpretativa (e existencial) advinda do choque cultural característico do período inicial no campo[5].

No contexto do trabalho de campo, as dificuldades de compreensão decorrentes do contato com práticas ou tradições desconhecidas e "fatos" inusitados pode atingir proporções absolutamente radicais, como no caso do choque cultural, onde um enigma intelectual é acompanhado por um forte componente emocional ou, ao contrário, um desentendimento com repercussão emocional pode detonar um grande enigma intelectual. Seja como for, o choque cultural sempre implica numa conjunção de fatores cognitivos e emocionais, e traz consigo um potencial de agravamento significativo para a crise interpretativa que, normalmente, não tem início aí. Esta é contemporânea dos primeiros esforços interpretativos realizados pelo antropólogo quan-

---

autor, ainda que à sua revelia.

4. Com exceção de uma famosa e extemporânea manifestação de Radcliffe-Brown (1957), e de alguns metodólogos radicais trabalhando na interface entre ecologia cultural e antropologia biológica (Lee & Devore 1973), a maioria dos pesquisadores que procuram uma aproximação às ciências naturais não deixam de fazer ressalvas quanto à especificidade de seu empreendimento.

5. O estranhamento também caracteriza o trabalho do historiador, especialmente daquele que se dedica ao estudo dos períodos históricos (ou das sociedades) mais distantes (no tempo) de sua contemporaneidade. Entretanto, dada a inexistência de um contato direto com os atores sociais da sociedade estudada, a experiência do estranhamento é suavisada pela impossibilidade de transformar a situação dialógica da "fusão de horizontes" (Gadamer 1982) no diálogo em sentido estrito do qual o antropólogo desfruta em seu trabalho de campo (Habermas 1984: 134-36; Cardoso de Oliveira 1989: 248, nota 4).

do chega no campo. Além disto, a perspectiva de realização do projeto intelectual do pesquisador (a elaboração da etnografia), somada à necessidade de conviver com os "nativos", no campo, por longos períodos de tempo, faz com que o antropólogo enfrente desafios interpretativos que em outras circunstâncias seriam (provavelmente) postos de lado, devido ao esforço ou custo pessoal que estes demandam.

Se, para facilitar o desenvolvimento da argumentação, me fosse permitido caricaturar a crise de entendimento pela qual passa o antropólogo em sua introdução ao campo, eu apresentaria a situação da seguinte maneira: digamos que ao chegar no campo o antropólogo se defronte com um evento qualquer e que, ao conectá-lo com sua experiência sócio-cultural (em sentido amplo) consiga classificá-lo de alguma maneira e arrisque uma interpretação que, a princípio, lhe pareça satisfatória; ocorre com freqüência que o desenrolar dos acontecimentos torna esta interpretação inicial incompatível com as novas tentativas de compreensão do evento como um todo. Deste modo, para conseguir dar sentido aos respectivos acontecimentos, e a sua própria experiência, o pesquisador se vê obrigado a questionar (ou duvidar de) seu entendimento imediato da situação e a colocar em cheque suas categorias "nativas"; não para negá-las (em conjunto), o que seria impossível, mas para renovar o poder explicativo das mesmas.

O caso da antropologia econômica é paradigmático quanto às implicações do dilema constitutivo da disciplina, e o texto de Dalton sobre "Moeda Primitiva" é um bom exemplo deste processo interpretativo marcado pela crise de entendimento que procurei caracterizar acima. Neste contexto é interessante notar que, apesar do debate em antropologia econômica, polarizado entre formalistas e substantivistas, ser quase que exclusivamente restrito ao mundo anglo-saxão (Démonio 1978), de tradição empirista, mesmo a posição formalista, que defende a universalidade/homogeneidade dos fenômenos econômicos *stritu sensu*, faz consessões à importância da dimensão cultural na elucidação do significado destes fenômenos (e.g., Firth 1952)[6].

6. O debate não foi restrito aos antropólogos, tendo contado também com a participação de economistas, os quais se caracterizavam por assumir de forma mais radical a posição formalista quanto à autonomia do "comportamento econômico" (Cardoso de Oliveira 1984). Por outro lado, é significativo o fato de que o autor de maior influência entre os substantivistas tenha sido um historiador, Polanyi, que, como tal, partilha com o antropólogo a experiência do estranhamento.

Da mesma forma, não é surpresa o fato de que a grande maioria dos antropólogos envolvidos no debate se identifica com a perspectiva substantivista (LeClair & Schneider 1968), que reivindica o reconhecimento do papel das representações sociais na constituição mesmo dos fenômenos estudados (Polanyi 1957; Dalton 1968).

Mas, vamos ao texto de Dalton, que me parece exemplar enquanto portador (e revelador) da vocação crítica intrínseca ao empreendimento etnográfico. O texto é bastante didático a este respeito e se desenvolve a partir de um comentário crítico do autor ao trabalho de um economista, Armstrong, que, ao não relativizar suas categorias de entendimento, teria apresentado uma visão totalmente distorcida do papel/significado da "moeda" na ilha Rossel (Dalton 1965)[7].

Partindo da concepção ocidental de "moeda" enquanto meio de troca mercantil, Armstrong teria atribuído mais ou menos as mesmas funções à "moeda" dos ilhéus, fornecendo uma interpretação insustentável de grande parte das práticas em que estes objetos estavam envolvidos, e atribuindo uma lógica artificialmente complexa para algumas destas práticas. Depois de identificar três grupos e vinte e duas classes de "moedas" (conchas *ndap*)[8], Armstrong atribui denominações cardinais a elas, sugerindo a vigência de uma escala de valores[9] nos mesmos moldes das "moedas" ocidentais e, ante a inexistência de trocas diretas entre "moedas" de denominações diferentes, se baseia em evidências absolutamente precárias para desenvolver uma teoria de convertibilidade através de estratégias de empréstimos a juros compostos. Tais estratégias sugerem o funcionamento de um sistema monetário cuja operacionalidade é difícil imaginar, e a descoberta da não convertibilidade direta entre as conchas *ndap* seria um bom exemplo da seqüência de acontecimentos que, no contexto de minha caricatura sobre a crise de entendimento no campo, invalida a interpretação inicial do antropólogo para o evento como um todo.

---

7. A não ser que seja assinalado de forma diferente, todas as citações feitas no contexto desta discussão têm como referência o texto de Dalton (1965).
8. De acordo com uma ordem de valor crescente, os grupos de conchas *ndap* estariam divididos da seguinte maneira: (1) classes de 1 a 10; (2) classes de 11 a 17; (3) classes de 18 a 22.
9. Onde a ordem numérica das moedas corresponderia ao valor (monetário) relativo das mesmas.

Segundo Dalton, e de acordo com os próprios dados fornecidos por Armstrong, além das "moedas" *ndap* estarem divididas em três grupos cujas unidades não são cambiáveis entre si, as unidades do grupo mais alto não são cambiáveis em hipotese alguma, mesmo no interior do grupo (: 55), e apenas as conchas *ndap* das classes mais baixas são utilizadas como meio de troca mercantil[10]. Deste modo, na grande maioria das transações envolvendo as conchas *ndap*, estas estariam sendo usadas como meio de troca recíproco ou como meio de troca redistributivo. Isto é nestes casos, as conchas não são utilizadas para viabilizar uma mera troca ou aquisição de bens, mas "para validar importantes eventos e transações sociais no mesmo sentido que os itens da riqueza da noiva validam um casamento" (: 56)[11]. Pois é exatamente esta dimensão significativa, fundamental para a compreensão do uso das conchas *ndap* e das práticas sociais nas quais elas estão envolvidas, que não teria sido percebida por Armstrong.

Pode-se dizer, então, que Armstrong não pôde compreender adequadamente o significado das conchas *ndap*, ou da "moeda" na ilha Rossel, porque não relativizou sua noção nativa de moeda enquanto meio de troca mercantil. Assim, acabou naturalizando esta noção, não julgando necessário, dar a devida atenção às representações dos nativos sobre as respectivas conchas[12]. A meu ver, este teria sido o pecado capital de Armstrong, o qual, aliás, não passou desapercebido por Dalton que, na posição de antropólogo, afirmou o que é voz corrente na disciplina: "... A visão do povo estudado com relação a estas conchas ajuda a explanar seu papel como

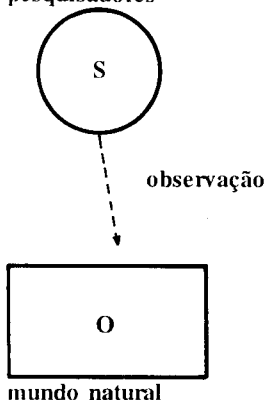
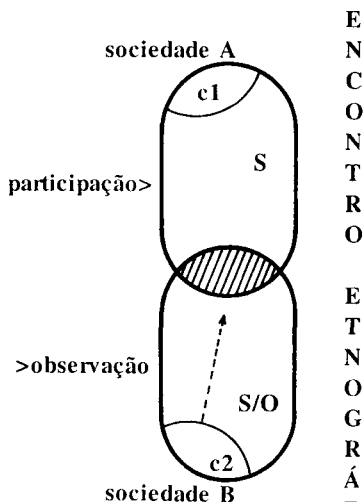
10. De acordo com o argumento de Armstrong, em termos substantivos a conversão se daria da seguinte maneira: um indivíduo "A" emprestaria, por exemplo, uma moeda n° 1 para um indivíduo "B", que após um certo período de tempo teria que devolver à seu credor uma moeda n° 2. Assim esta estratégia poderia ser utilizada sucessivamente até que o credor pudesse conseguir a "moeda" adequada para realizar a transação desejada (: 54).

11. Por exemplo: "... Pagamentos com uma [concha *ndap*] n° 18 são uma parte necessária da ordinária riqueza da noiva, bem como o pagamento necessário por esposas compartilhadas e pelo patrocinio de uma festa do porco ou do cachorro ou de uma festa que inicia o uso de um tipo especial de canoa..." (: 56).

12. Como Dalton sugere neste artigo, a naturalização da noção de moeda enquanto meio de troca mercantil não apenas dificulta a compreensão do fenômeno "moeda" em outras sociedades/culturas, mas empobrece o entendimento das situações em que a moeda é utilizada como meio de troca redistributivo (e.g., arrecadação e alocação de impostos) ou recíproco (e.g., troca de presentes de aniversário, Natal etc.) na própria sociedade do pesquisador.

moeda de propósito limitado em transações recíprocas e redistributivas" (: 56). De acordo com a argumentação de Dalton, fica claro que, ao não atentar para o "ponto de vista nativo", Armstrong não teria deixado apenas de ter acesso a uma interpretação alternativa e enriquecedora do fenômeno, mas teria ficado mesmo impossibilitado de compreendê-lo.

É neste sentido que o trabalho de Dalton me parece um bom exemplo para a minha argumentação de que o dilema constitutivo da antropologia — entre a assunção de uma consciência hermenêutica e a preocupação com questões de validade — tem como implicação necessária uma vocação crítica.

Para tornar mais clara esta especificidade da situação do antropólogo, poderíamos representá-la graficamente no contexto de uma comparação com a perspectiva do cientista natural, onde é enfatizada a importância epistemológica da idéia de participação no famoso lema da disciplina da "observação participante".

Enquanto nas ciências naturais a construção do objeto é feita a partir dos problemas ou preocupações definidos na comunidade de pesquisadores (Peirce 1932) com a mediação de processos de observação do mundo exterior, nas ciências sociais em geral, e na antropologia em particular, o objeto só começa a ser desvelado quando os problemas definidos na comunidade de pesquisadores encontram algum respaldo (ou referencial) nas representações da sociedade (ou grupo social) que está sendo estudada. É só então que a observação assume um papel de mediação importante neste processo de construção. E é neste sentido que se pode falar na "dupla hermenêutica" (Giddens 1976: 158) ou dupla reflexividade das ciências sociais. Pois, como o mundo social é simbolicamente pré-estruturado e, portanto, as representações dos atores sobre as práticas sociais nas quais estão envolvidos são parte constitutiva destas práticas, estas últimas não podem ser entendidas sem que aquelas sejam levadas em consideração. Os problemas desenvolvidos no âmbito da comunidade de pesquisadores constituem apenas uma das duas dimensões interpretativas que condicionam o entendimento e a definição de um objeto de pesquisa nas ciências sociais.

Olhando para o gráfico referente à situação da antropologia, vemos que a área de interseção entre os dois conjuntos representando, respectivamente, a sociedade do pesquisador "A" e a sociedade pesquisada "B", está totalmente coberta por traços escuros de modo a chamar a atenção para a sua importância no processo de investigação. Esta área de interseção tematiza a importância da "fusão de horizontes" ou "encontro etnográfico" no processo de negociação, com os nativos, da "realidade" estudada pelo antropólogo[13]. Não se trata apenas da negociação da identidade do pesquisador, cuja relevância e eventual dramaticidade tem sido assinalada por vários autores (e.g., Bachnik 1979; Favret-Saada 1980; Kondo 1986), mas, sobretudo, da negociação do problema de pesquisa, cuja definição envolve um diálogo mais explícito entre os universos simbólicos (categorias culturais e tradições em sentido amplo) de pesquisador e pesquisado.

13. A área de interseção corresponderia mais ou menos ao que DaMatta chama de "área de interação complexa" entre o pesquisador e seus informantes, em sua cativante introdução à antropologia (1981: 22-27). A idéia de "negociação da realidade" foi difundida nas ciências sociais através do trabalho de Berger & Luckmann (1967). Sob uma perspectiva um pouco diferente, Goffman também deu uma contribuição importante neste contexto (1969).

Em outras palavras, se tomarmos, analiticamente, os conjuntos "A" e "B" como uma representação da totalidade dos respectivos universos sócio-culturais, esta situação significa que o antrópologo só pode pretender estudar adequadamente aquilo que ele consegue trazer para o interior da área de interseção. Por exemplo, tomando como referência o texto do Dalton, e supondo que as áreas "c1" e "c2" no contexto dos conjuntos "A" e "B" representam o conteúdo etnográfico das práticas econômicas em vigor nas duas sociedades, poderíamos dizer que Armstrong, ao não atentar para o papel constitutivo das representações dos nativos, não teria conseguido trazer o conteúdo de suas práticas econômicas para a área de interseção, inviabilizando o seu acesso a elas. Deste modo, ao invés de desvendar o conteúdo destas práticas (c2), Armstrong teria simplesmente "reencontrado" as práticas vigentes em sua própria sociedade (c1), cujo conteúdo teria sido indevidamente atribuído a outrem[14].

Por outro lado, como a interpretação do antropólogo é produto de um diálogo, os conteúdos sócio-culturais que ele consegue trazer para a área de interseção estarão sempre marcados pelo seu olhar de "estrangeiro"[15]. Isto é, a entrada do "material etnográfico" na área de interseção está condicionada ao seu potencial de interação efetivo com o universo sócio-cultural de origem do antropólogo. Pois, é só despertando algum sentido no contexto deste universo que os conteúdos sócio-culturais nativos podem ser percebidos e transformados em dados pelo antropólogo. Desta maneira, para que as

---

14. Da mesma maneira, a cada vez que o antropólogo consegue trazer um aspecto ou característica sócio-cultural da sociedade estudada para a área de interseção, seus recursos interpretativos são renovados, proporcionando uma visão enriquecedora das práticas sociais vigentes em sua própria sociedade, e fazendo com que seu horizonte sócio-cultural seja ampliado. Em princípio, isto também vale para os nativos da sociedade estudada, o que significa que os conjuntos "A" e "B" são universos dinâmicos permanentemente envolvidos em processos de expansão. De outro modo, se estes processos são radicalizados no contexto da fusão de horizontes característica do encontro etnográfico, eles também ocorrem, ainda que de forma mais sutil e menos freqüente, na vida cotidiana que tem lugar no interior de sociedades ou culturas específicas. E é por esta razão que, enquanto houver vida social, o objeto das ciências sociais será sempre inesgotável.

15. No início dos anos 60, Lévi-Strauss caracterizou a perspectiva antropológica através da expressão "olhar de fora" (1962), chamando atenção para o potencial renovador da antropologia no que concerne à ampliação do horizonte histórico-cultural das humanidades. Embora não discorde desta visão, gostaria de enfatizar, no momento, a importância do papel desempenhado pelo sujeito na construção do objeto.

conchas *ndap* fossem entendidas por Dalton enquanto "moeda de propósito limitado" (essencialmente como meio de troca recíproco e redistributivo), a noção de moeda e a idéia de meio de troca tinham que fazer parte do repertório conceitual do pesquisador. É neste sentido que dissemos que as categorias de entendimento (nativas) do antropólogo não deveriam ser negadas, mas sim renovadas, para que seu poder explicativo fosse ampliado e não obstruído; como foi o caso de Armstrong ao reificar a noção de moeda enquanto meio de troca mercantil (dominante em nossa sociedade), ou como teria sido o caso de um pesquisador hipotético que tentasse superar o descompasso de significados vivido no campo através da rejeição *in totum* das categorias de entendimento vigentes em seu universo sócio-cultural de origem.

Na realidade, isto não significa que estudos como o de Armstrong, onde é privilegiada a perspectiva do observador, característica das ciências naturais, sejam totalmente improdutivos ou estéreis de significado[16]. Mas, quer dizer, sim, que seu potencial de esclarecimento está restrito às eventuais contribuições críticas que, na confrontação com universos sócio-culturais diversos, estes estudos possam trazer para a compreensão das sociedades de origem de seus autores. Ainda que, nestes casos, a dimensão crítica esteja sempre demasiadamente implícita.

Já o antropólogo não pode abrir mão de sua condição de participante. Aqui, eu gostaria de chamar a atenção para o duplo sentido desta participação: (1) o existencial; e (2) o epistemológico. Normalmente o trabalho do antropólogo é concebido através do primeiro, que tematiza sua experiência pessoal no campo, e torna imediatamente inteligível a idéia de "observação participante". Entretanto, no contexto de nossa discussão sobre o *status* teórico do conhecimento gerado no interior da disciplina, o segundo sentido é o mais importante, apesar de, como vimos — no caso do empreendimento etnográfico —, este sentido estar intimamente associado ao primeiro. O

16. Não quero negar, de forma absoluta, a fecundidade da perspectiva objetivista no estudo da sociedade ou dos problemas sociais. O sucesso da psicologia social e, de maneira diferente, a importância sociológica do paradigma funcionalista estão aí para provar o contrário. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que a partir desta perspectiva não se tem acesso ao universo simbólico-significativo, sem o qual não se pode compreender as ações (práticas) sociais (em oposição à idéia de comportamento), objeto privilegiado das ciências sociais.

sentido epistemológico da participação é aquele que enfatiza a necessidade do antropólogo de colocar suas pré-concepções em risco, expondo-se a idéias estranhas e a interpretações alternativas, sem que este processo implique numa aceitação ingênua, sem questionamentos, do ponto de vista nativo (Cardoso de Oliveira 1989: 260)[17].

Neste sentido é que as tentativas de caracterização do trabalho do antropólogo, tendo como foco o processo de elaboração da etnografia, como estando dividido entre aspectos objetivos e subjetivos (Clifford 1986) ou entre estilos descritivos e narrativos (Pratt 1986) me parecem pouco satisfatórias. Isto é, apesar destas tentativas assinalarem dimensões importantes do texto etnográfico às quais nem sempre se dá a devida atenção. Meu problema com estas dicotomias é que, tendo como referencial a relação entre observação e participação, transposta do campo para a etnografia, elas acabam privilegiando o sentido existencial da participação, ainda que estejam preocupadas com as repercussões deste no processo de construção do objeto. Pois, me parece que nestes trabalhos os autores não deixam suficientemente claro que não só o pesquisador tem que participar (no sentido epistemológico) primeiro para poder observar, mas[18], também, que esta participação não traz qualquer prejuízo para as pretensões de objetividade/validade das interpretações do antropólogo.

É necessário explicitar que as contribuições do sujeito cognocente na definição do objeto cognocível, através de sua participação, não estão marcadas pelas idiossincrasias do pesquisador, mas pelas categorias e tradições que ele comparte intersubjetivamente com os atores sociais de sua sociedade/cultura de origem. O mesmo pode ser dito em relação às representações dos "nativos" que permitem ao antropólogo elucidar o significado de suas práticas. Em ambos os casos a objetividade dos significados em pauta deve-se ao seu caráter intersubjetivo, da mesma forma que a objetividade das

---

17. Deve-se dizer que, apesar desta intimidade entre os dois sentidos da participação no empreendimento etnográfico, do ponto de vista teórico eles são absolutamente independentes. Pois, no sentido epistemológico, esta participação também pode ter lugar quando se lê um livro ou se vê um filme. Para uma discussão sobre o estudo da ação social enquanto texto, ver os trabalhos de Ricoeur (1981) e Geertz (1973).

18. E é por isto que a "participação", em oposição à "observação", aparece com um sinal de "maior que" (>) no gráfico referente à relação sujeito/objeto na antropologia.

observações científicas depende das possibilidades delas virem a ser compartilhadas pelos membros da comunidade de cientistas[19].

Deste modo, a impossibilidade teórica do antropólogo abdicar de suas pré-concepções em seus esforços de compreensão das práticas sociais dos "nativos" e, portanto, não poder jamais conhecê-las de forma absoluta, não contextualizada, não quer dizer que suas interpretações não possam nutrir pretensões de validade, ou que os fatos dos quais elas falam sejam apenas "relativos". Embora, no mais das vezes, a validade das interpretações etnográficas não possa reivindicar exclusividade, elas sempre tem, em princípio, amplas possibilidades de demonstrar sua superioridade cognitiva na confrontação com interpretações arbitrárias e/ou preconceituosas[20]. Como, aliás, fica evidenciado no exemplo do texto do Dalton discutido acima. E, da mesma forma, gostaria de enfatizar que os fatos etnográficos são FATOS com todas as letras.

A constatação de que os fatos etnográficos são fruto de um empreendimento duplamente reflexivo e que, com freqüência, apresentam dimensões significativas que possivelmente não viriam à tona fora do "encontro etnográfico", não os torna menos fidedignos ou elucidativos quanto às condições de existência dos povos ou grupos sociais estudados pelos antropólogos. No limite, poder-se-ia dizer que, mesmo nos casos em que estas dimensões significativas só se transformam em fatos, ou que estes só acontecem, após o "encontro etnográfico", isto não diminui a facticidade destes "acontecimentos".

Voltando à formulação inicial do problema, são estas características dos fatos etnográficos que nos fazem pensar que na antropologia não se tem o dado sem o significado, ou a descrição sem a interpretação. E é também por causa delas que pensamos a constituição da disciplina como estando

19. Num ensaio seminal, Apel argumenta de forma insofismável que o "objetivismo" (o principal método de investigação nas ciências naturais) representa apenas um tipo especial de intersubjetividade, o qual, inclusive, supõe um nível de intersubjetividade anterior no domínio da ética (1980).

20. Neste sentido, as interpretações etnográficas válidas tem um *status* cognitivo análogo ao das decisões ou acordos equânimes na esfera judicial. Para uma discussão detalhada sobre o caráter destes últimos no contexto das "pequenas causas", ver Cardoso de Oliveira (1989).

"profundamente marcada por uma relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado".

Finalmente, queria dizer que, no que concerne à epistemologia da disciplina, apesar da antropologia interpretativa e seus desdobramentos não terem feito mais do que (re)descobrir uma vocação constitutiva do empreendimento antropológico, ainda que nem sempre estes esforços tenham desembocado numa perspectiva crítica[21], a radicalidade com que a discussão sobre o "encontro etnográfico" (e suas implicações) foi desenvolvida no universo anglo-saxão provocou a realização de uma série de experimentos etnográficos bastante inovadores (Marcus & Fischer 1986). Ao procurar temas e estratégias de investigação pouco convencionais, os pesquisadores envolvidos nestes experimentos contribuíram para a erupção de novos fatos etnográficos. Isto é, na medida em que estes empreendimentos ampliaram o potencial de absorção etnográfica da "àrea de interseção", de acordo com o gráfico exposto acima.

Pois foi exatamente no contexto de uma reflexão sobre a renovação deste debate, quanto ao caráter criativo do processo de erupção dos fatos etnográficos, que nasceu a idéia de organização deste Simpósio. A proposta então, seria que os expositores focalizassem problemáticas específicas onde o estudo de domínios particulares da experiência e/ou o diálogo com disciplinas (campos de conhecimento) afins, tivesse revelado um potencial especialmente interessante no que diz respeito a erupção de novos fatos etnográficos. Fatos estes, cuja revelação possibilitaria não só um melhor equacionamento daquelas problemáticas, mas também uma (re)avaliação crítica da teoria e da perspectiva antropológicas.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aqui os comentários de Alcida Ramos e José Jorge de Carvalho.

---

21. Num artigo interessante, Fischer procura equacionar o desenvolvimento de uma antropologia crítica como um desdobramento da antropologia interpretativa (1985). Embora esteja mais preocupado aqui em discutir as implicações epistemológicas das condições que possibilitam a interpretação antropológica, do que em substantivar as características de uma perspectiva crítica determinada, acredito que as reflexões esboçadas acima vão na mesma direção da proposta elaborada por Fischer.

BIBLIOGRAFIA

APEL, K. 1980. "The *a priori* of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethnics in the scientific age". In *Towards a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

BACHNIK, J. 1978. *Inside and Outside the Japanese Household: a Contextual Approach to the Japanese Social Organization*, Ph.D dissertation, Harvard University.

BERGER, P. & T. LUCKMANN. 1967. *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor Books.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 1984. "Economic Behavior and Ideology: an Interpretation of a Debate", trabalho apresentado a um seminário dirigido pelo Prof. Irvine DeVore na Universidade de Harvard.

______. 1989. *Fairnes and Communication in Small Claims Courts*, (Ph.D dissertation, Harvard University), Ann Arbor: University Microfilms International (order # 8923299).

CLIFFORD, J. 1986. "Introduction: Partial Truths". In *Writing Culture* (J. Clifford & G. Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

DALTON, G. 1965. Primitive Money. *American Anthropologist* 67 (1): 44-65. Existe tradução inédita para o português no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

______. 1968. "Economic Theory and Primitive Society". In *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis* (E. LeClair & H. Schneider, orgs.). New York: Holt, Rinehart and Winston.

DAMATTA, R. 1981. *Relativizando*. Petrópolis: Vozes.

DÉMONIO, L. 1978. "A Problemática Anglo-Saxônica: Economia Política e Antropologia". In *A Antropologia Econômica* (F. Pouillon org.). Edições 70.

FAVRET-SAADA, J. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

FIRTH, R. 1952. *The Elements of Social Organization*, Boston: Beacon Press.

FISCHER, M. 1985. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

GADAMER, H. 1982. *Truth and Method*, New York: Crossroad.

GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

______. 1983. *Local Knowledge*, New York: Basic Books.

GIDDENS, A. 1976. *The New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.

GOFFMAN, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York.

HABERMAS, J. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1 (Reason and the Rationalization of Society). Boston: Beacon Press.

HARRIS, M. 1975. *Cows, Pigs, Wars & Witches: The Riddles of Culture*. London: Hutchinson.

HOLLIS, M. & S. LUKES (orgs.). 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

KONDO, D. 1986. Dissolution and Reconstitution of Self Implications for Anthropological Epistemoloty. *Cultural Anthropology* 1 (1).

LEE, R. & I. DEVORE (orgs.) 1973. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

LECLAIR, E. & H. SCHNEIDER (orgs.). 1968. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

LÉVI-STRAUSS, C. 1962. A crise moderna da Antropologia. *Revista de Antropologia* 10 (1 e 2).

MALINOWSKI, B. 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Illinois: Waveland Press.

MARCUS, G. & M. FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY, M. 1980. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

PEIRCE, C. 1932. *Collected Papers*. Vol. 2 (Elements of Logic). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

POLANYI, K. 1957. "The Economy as Instituted Process". In *Trade and Markets in the Early Empires* (K. Polanyi, C. Arensberg & H. Pearson, orgs.). New York: Free Press.

PRATT, M. L. 1986. "Fieldwork in Common Places". In *Writing Culture* (J. Clifford & G. Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

RABINOW, P. & W. SULLIVAN (org.) 1979. *Interpretive Social Sciences: A Reader*, Berkeley: University of California Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1957. *A Natural Science of Society*. The Free Press, Glencoe & Falcon's Wing Press.

RICOEUR, P. 1981. "The model of the text: meaningful action considered as a text". In *Paul Ricoeur: Hermeneutics & the Human Sciences* (J. B. Thompson, org.). London: Cambridge University Press.

TYLER, S. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In *Writing Culture* (J. Clifford & G. Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

WHITING, J. & I. CHILD. 1953. *Child Training and Personality: a Cross-Cultural Study*. New Haven: Yale University Press.

WILSON, B. 1970. *Rationality*. New York: Harper Torchbooks.